جامعة
المصطفى
العالمية



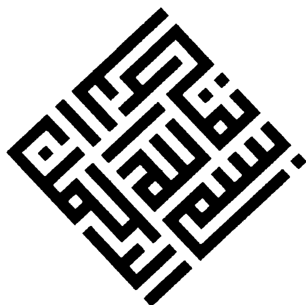
میر مُحمَّدِ بنِ مُحمّدِ یُدْعَی بِباقِرِ الدّامادِ الحسینی

مصحح و حاشیه نویس

هادی رستگار مقدم گوهری

احیاء التراث


شبكة الفكر
alfeker.net



۱۱۵۳ احیاء التراث

سرشناسه: رستگار مقدم گوهری، هادی، ۱۳۳۸ -
عنوان و نام پدیدآور: تحقیق مفهوم‌الوجود/ میر محمدبن‌محمدیدعی‌باقر الدامادالحسینی؛ تصحیح و تعلیق هادی رستگارمقدم‌گوهری.
مشخصات نشر: قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ۴۰ ص.؛ ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س‌م.
شابک: ۹-۴۴-۰-۴۲۹-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
موضوع: میرداماد، محمد باقر بن محمد، -۱۰۴۱؟ ق. . رساله فی تحقیق مفهوم‌الوجود — نقد و تفسیر
موضوع: هستی‌شناسی
موضوع: Ontology
موضوع: فلسفه اسلامی — متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع: Islamic philosophy -- Early works to 20th century
شناسه افزوده: میرداماد، محمد باقر بن محمد، -۱۰۴۱؟ ق. . رساله فی تحقیق مفهوم‌الوجود .شرح
شناسه افزوده: جامعة المصطفی(ص) العالمیة. مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)
شناسه افزوده: Almustafa International UniversityAlmustafa International Translation and Publication center
رده بندی کنگره: BBR۱۱۵۸ /۵۰۳/ر ۱۳۹۵
رده بندی دیویی: ۱/۱۸۹
شماره کتابشناسی ملی: ۴۲۵۶۲۴۳

تحقیق مفهوم الوجود

مؤلف: میر مُحمَّد بنِ مُحمَّدٍ یُدْعَی بِباقِرِ الدّامَاد الحسینی

مصحح و حاشیه‌نویس: هادی رستگار مقدم گوهری

چاپ اول: ۱۳۹۵ش / ۱۴۳۷ق

ناشر: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

● **چاپ:** نارنجستان ● **قیمت:** ۶۰۰۰۰ ریال ● **شمارگان:** ۳۰۰ نسخه

مراکز پخش

ایران، قم، خیابان معلم غربی(حجتیه)، نبش کوچه۱۸

تلفن: ۹ ـ ۳۷۸۳۹۳۰۵ ۰۲۵ تلفکس: (داخلی۱۰۵)/۳۷۸۳۹۳۰۵ ۰۲۵

ایران، قم، بلوار محمدامین، سه راه سالاریه. تلفن: ۳۲۱۳۳۱۰۶ ـ ۰۲۵

ایران، قم، مجتمع ناشران، طبقه سوم واحد ۳۰۸. تلفن: ۳۷۸۴۲۴۰۲ـ۰۲۵

pub.miu.ac.ir miup@pub.miu.ac.ir https://telegram.me/pub_almostafa

سپاس از دست اندرکارانی که ما را در تولید این اثر یاری رساندند.

● **مدیر انتشارات:** مرتضی محمدعلی نژاد شانی
● **مدیر تولید:** جعفر قاسمی‌ابهری
● **ناظر فنی:** محمدباقر شکری
● **ناظر گرافیک:** مسعود مهدوی
● **ناظر چاپ:** نعمت‌الله یزدانی

تحقیق مفهوم الوجود

میر مُحمَّدِ بنِ مُحمّدٍ، یُدْعَی بِباقِرِ الدّامَاد الحسینی

مصحح و حاشیه‌نویس
هادی رستگار مقدم گوهری



مرکز بین‌المللی
ترجمه و نشر
المصطفی

سخن ناشر

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی‌شدن ارتباطات، پرسش‌ها و چالش‌های نوینی در حوزه علوم انسانی فرا روی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پای‌بندی به دین و سنت در مدیریت همه‌جانبه کشورها بسیار چالش‌برانگیز می‌نماید. ازاین‌رو مطالعات و پژوهش‌های به‌روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس معیارهای معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه‌های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان‌گذاران این شجره طیّبه، به‌ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی رحمه‌الله و مقام معظم رهبری(دام ظله العالی) می‌باشد.

«جامعة المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله العالمیة» برای تحقق این رسالت خطیر و در مسیر نشر معارف ناب محمّدی صلی‌الله‌علیه‌وآله «مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله» را تأسیس کرده است.

در پایان لازم می‌دانیم تلاش همه عزیزانی را که در نشر این کتاب سهمی داشته‌اند، سپاس گزارده، ارباب فضل و معرفت را به یاری بخوانیم تا ما را از دیدگاه‌های سازنده خویش بهره‌مند سازند.

مرکز بین‌المللی
ترجمه و نشر المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله

فهرست

مقدمه

عصر صفویه، عصر رونق فلسفه و حکمت اسلامی بود. عصر طلایی حکمت اسلامی و علوم دیگر است که در هیچ دورانی بعد از ظهور اسلام چنین رونقی را سراغ نداریم. در این عصر دانشمندان بزرگی ظهور کردند که هر یک از آنان برای شکوفا کردن یک قرن کفایت می‌کرد؛ چه رسد به این‌که همه آنها در یک دوره حکومت صفوی که نزدیک به دو و نیم قرن (۹۰۶هـ ـ ۱۱۴۸هـ) به طول انجامید، وجود داشتند.

مرکز این رشد و توسعه فکری اسلامی، اصفهان بود. نگارنده در حدّ بضاعت خود نزدیک به چهل تن از دانشمندان بزرگ را که در حوزه‌های مختلف علوم، مانند: فقه و اصول، فلسفه و کلام و عرفان، ریاضیات و هیئت، ادبیات و شعر صاحب‌نظر بودند و هریک از آنها توانستند رونق اندیشه‌های خود را به دیگر نقاط عالم انتقال دهند، جمع‌آوری کرده که البته باید اذعان نمود بیش از این حد می‌باشد. برای نمونه باید گفت تأثیر اندیشه ملاصدرا و صائب تبریزی در شبه‌قاره هند بود که آن دیار را منور به نور حکمت اسلامی نموده است. در شبه‌قاره هند کتاب شرح هدایه اثیریه ملاصدرا نام ناآشنایی نیست و تا مدت‌ها

آن کتاب به نام ملاصدرا تدریس می‌شده است.[۱]

یکی از فیلسوفانی که در اوایل دوران صفویه می‌زیسته، جناب سید الحکماء میرمحمد باقر داماد حسینی (۹۶۹ ـ ۱۰۴۰ه) می‌باشد. گرایش فلسفی او را مشایی می‌دانند، اما از برخی آثارش، از جمله رساله حاضر روش اشراقی دور از ذهن نیست. بنابراین، این فرضیه را به ذهن متبادر می‌کند که فلسفه ابن‌سینا را در کسوت حکمت اشراقی احیا کرده باشد و به قول دکتر نصر او را باید مفسر اشراقی ماوراءالطبیعه ابن‌سینا برشمرد.[۲]

یکی از ویژگی‌ها و مشخصات آثار میرداماد توجه او به عنصر زمان و رابطه بین قدم و حدوث یا تحول و تداوم است. میرداماد در این موضوع که مورد توجه بسیاری از فیلسوفان و متکلمان پیش از خودش نیز بوده، نظریه‌ای جدیدی را ارائه می‌کند. تئوری او به نام حدوث دهری شهرت یافته که خالی از سابقه هم نبوده و تا به امروز نظریه رقیبی برای آن ارائه نشده است، هرچند دیدگاه‌های جدید دیگری در ساحت زمان ارائه شده، ولی هیچ کدام به عنوان نظریه رقیب که بتواند آن را نقد یا نقض کند، شکل نیافته است.

او برای زمان سه قلمرو وجود را در آن حوزه مورد مداقه قرار می‌دهد: ۱. سرمد؛ ۲. دهر؛ ۳. زمان.

سرمد، یعنی حقیقت تحول نمی‌یابد یا رابط بین متحول و غیر متحول است. این قلمرو با ذات حق تعالی و اسماء و صفاتش سر و کار دارد و همه این‌ها خودخواسته ذات و لایتغیر است.

دهر که جهان ابدی مطلق است، پایین‌تر از جهان سرمد است. این

---

۱. تاریخ ایران، دوره صفویه، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، ص۳۵۶.
۲. همان، ص ۳۴۹.

جهان رابط لایتغیر با متغیر است. این عالم بـه اعتقـاد میرداماد بـه طـور مستقیم آفریده ذات نیست، بلکه آفریده ارباب انواع اسـت و دهـر دقیقـاً ارتباط این ارباب انواع و جهان متغیر را نشان می‌دهد.

زمان، گزاره‌ای است که پایین‌تر از دهر قرار دارد که نشانگر رابطه بـین اشیاء متغیر است. میرداماد معتقد است جهان در زمان خلق نشده است، بـه مفهومی که نخستین زمان بود و سپس واقعه‌ای به نام خلقت در آن حـادث شده است. این همان حدوث زمانی است که وی آن را ردّ مـی‌کنـد. طبـق اندیشه او این جهان از طریق ارباب انواع و با توجه به این که دهر بالاتر از زمان است، خلق شده است. بنابراین، خلقت، حدوث دهری اسـت و ایـن ابداع یا اختراع است، نه تکوین.[1] او این حقیقت را در اغلب آثار مفـصل و مختصرش بیان کرده و در این رساله به طور تلـویحی بـا توجـه بـه اصـل موضوع اشاره می‌کند.

میرداماد این مسئله را با بیانی که خاص خود اوست و نشان از تضلع وی در عقلیات دارد، چنین بیان می‌کنـد: «یـشبه أن یکـون للحـدوث ثلاثـة معانٍ محصّلة:

أحدها: مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم بالذّات، ويقـال لـه عنـد الفلاسـفة الحدوث الذاتيّ، ولا ينافي وجود الحادث أزلاً وأبداً بوجود علّته الموجـدة له دائماً.

وثانيها: مسبوقيّة وجود الشّيء بعدمه مسبوقيّة دهريّة وسـرمديّة لا زمانيّـة، بأن يكـون الـشّيء معـدوماً فـي الواقـع بأصـل العـدم الـصرف الغيـر المتّـصف بالاستمرار ومقابله، ثمّ قد أخـرج مـن صـرف العـدم إلـى الوجـود. ويـشبه أن يكون أحقّ ما يصطلح عليه في تسميته، هو الحدوث الدهريّ.

---

۱. همان، ص ۳۵۱.

وثالثها: مسبوقيّة وجود الشّيء بعدمه مسبوقيّة زمانيّة، بأن يتقدّم وجوده شطر من الزّمان، وهو المسمّى عند الجمهور بالحدوث الزماني».[1]

سيدنا الأستاد سيد جلال‌الدين آشتيانی در تبيين اين مسئله می‌فرمايد: اين حكيم علامه، نظير همه محققان از برای موجودات مراتب متعدد و متكثر به‌حسب سلسله طولی وجود قائل است و هر مرتبه را مخصوص موجودات آن مرتبه و اين مرتبه را وعاء و ظرف و امری شبيه به وعاء می‌داند كه به اعتباری امتداد وجودی موجود در اين رشته محسوب می‌شود. مقام سرمد را مخصوص وجود صرف حق، محيط به جميع مراتب، و مقام دهر را كه به منزله روح و باطن از برای حادثات و زمانيات است، تجديد كننده مقام موجودات ملكوتی و مجردات امری، و وعاء مخصوص عالم زمانيات را كه قشر و مقام نازل مجردات است، زمان می‌داند. لذا گفته‌اند: دهر روح عالم زمان است. سرمد روح دهر و به حكم «الله من وراءهم محيط» حق اول جان جهان است. از قدمای حكماء اين عبارت نقل شده است: «نسبة المتغيّر إلى المتغيّر هو الزّمان، ونسبة الثابت إلى المتغيّر هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد».[2]

شيخ الرئيس ابوعلی سينا در اين خصوص نيز چنين فرموده است: «العقل يفرض ثلاثة أكوان:

أحدها: الكون فی الزّمان وهو «متى» الأشياء المتغيرة الّتي يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضيا، ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال وتجدّد حال.

---

۱. ميرمحمدباقر داماد حسينی، مصنفات ميرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ـ ۱۳۸۵ش، ج۱ ص۴۶۳. رساله صراط المستقيم.

۲. القبسات، ص۱۰۹. نيز در صراط المستقيم و الأفق المبين نيز همين مطالب آورده است.

والثاني: كونه مع الزمان، ويسمى الدّهر. وهذا الكون محيط بالزمان، وهو كون الفلك مع الزّمان، والزّمان فی ذلك الكون؛ لأنّه ینشأ من حركة الفلك، وهو نسبة الثابت إلى المتغیر إلّا أنّ الوهم لا یمكنه إدراكه، لأنّه رأى كلّ شيء فی زمان، ورأى كلّ شيء یدخله كان ویكون والماضي والحاضر والمستقبل، و رأى لكلّ شيء «متى» إمّا ماضیاً أو حاضراً ومستقبلاً.

و الثالث: كون الثابت مع الثابت، ویسمى السرمدی، وهو محیط بالدهر».[1]

پس مقام و مرتبه منبع حق‌تعالی که در کمال خود مستغرق است، مقام و مرتبه سرمد است که جمیع عقول طولیه و عرضیه به دلیل وجود ماهیتشان (چون حادثند) محدودند. در مقام مقایسه با وجود صرف مطلق بسیط، مسبوق الوجودند به عدم سرمدی و تنها حق است که قدیم محض است و همان عقول در مقام دهر حادثند به حدوث دهری سابق العدم، نسبت به صرافت وجودی حق‌تعالی.

نحوه اتصاف ماهیت به وجود

اما موضوع این رساله که تحقیق در مفهوم وجود است، نحوه اتصاف ماهیت به وجود را مورد بررسی قرار می‌دهد. ما بر اساس آنچه سیدنا الأستاد سید الحکماء المتأخرین تحقیقاتی را در این خصوص انجام داده، مطالبی را که مربوط به این رساله باشد، به اختصار در اینجا می‌آوریم. امید است که این کمتر، توانسته باشد حداقل دِین خود را به آن حکیم جامع ایفا کرده باشد.

سیدنا الاستاد می‌فرماید: یکی از قواعد مسلمی که در کتب حکما مقرر شده است، قاعده فرعیه نام دارد: «ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت مثت

---

۱. ابو علی بن سینا، التعلیقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق، ص۱۴۱.

له» بنابر مفاد قاعده فرعیه، وجود نیز باید امری زائد بر ماهیت باشد و ماهیت، قطع نظر از وجود تحقق خارجی داشته باشد.

ملا صدرا این قاعده را تخصصاً خارج از این اصل می‌داند. برخی گمان نموده‌اند که این تحقیق مفاد قضیه «الإنسان موجود» حاکی از اصل ثبوت شیء است، نه ثبوت چیزی از برای چیزی. برخلاف «الإنسان کاتب» که مفاد آن ثبوت کتابت است از برای انسان، و ثبوت کتابت از برای انسان، فرع بر اصل وجود انسان است. چه، عوارض خارجی، منبعث از جوهر شیء است، و فیض وجود تا از جوهر عبور نکند، به عرض نمی‌رسد، و ظهور عرض دلیل بر تمامیت اصل وجود جوهر است. و این که محققان ثبوت چیزی را از برای امری فرع ثبوت موضوع دانسته است نظر به «هلیت» مرکب و مفاد «لیسیت» تامّه یا «کان» تامّه داشته‌اند، محققان از اساطین به این موضوع وقوف کامل داشته‌اند، کما هو الواضح من کلام الشیخ الرئیس وتلامیذه وکلام المحقق الطوسي والسید الداماد.

میرداماد رضی الله تعالی عنه در تحقیق این مسئله گفته است: «و مضة - أما أنت من المتبصّرین بما قد تلوناه علیك فی سائر کتبنا؟- إنّ وجود الشّيء فی أيّ ظرف ووعاء کان، هو وقوع نفس ذلك الشّيء فی ذلك الظرف، لا لحوق أمر «ما» به وانضمامه إلیه. وإلّا، رجع هل البسیط إلی هل المرکّب، وکان ثبوت الشّيء فی نفسه هو ثبوت شيء لشيء. ومن یحسب وجود الماهیّة وصفاً «ما» من الأوصاف العینیّة، أو أمراً «ما» من الأُمور الذهنیّة، وراء مفهوم الموجودیّة المصدریّة، فلیس من أهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقیقة، کما قاله شرکاؤنا السّالفون فی الصناعة.

ولو کان الأمر علی ما حسبه، لکان الوجود نفسه ماهیّة «ما» من الماهیّات، ویکون لا محالة وجوده زائداً علی ماهیّته، کما سائر الماهیّات الممکنة،

ویكون وجوده أيضاً هو ثبوته المصدريّ كما وجود سائر الأشياء.

فإذن الوجود فی الأعيان هو نفس صيرورة الشّيء فی الأعيان، لا ما بالإتّصاف به يصير الشّيء فی الأعيان. وكذلك الوجود فی الذّهن هو نفس وقوعه فی الذّهن. ووجود كلّ عرض هو وجوده في موضوعه. ووجود الوجود هو وجود موضوعه. والشّيء المعلول نفس ذاته وماهيّته مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل. فمرتبة نفس الذّات المجعولة بالفعل تقال لها «مرتبة التقرّر و الفعليّة»، وللمطلب الّذي بإزائها «هل البسيط الحقيقيّ»، أعنی هل الشّيء. ومرتبة الموجوديّة المصدريّة المتنزعة منها، فقال لها «مرتبة الوجود». وللمطلب الّذي بإزائها «هل البسيط المشهوريّ»، أعنی هل الشّيء موجود على الإطلاق. وصيّور هذين المطلّبين بآخرة واحد بحسب المحكّي عنه.

ومفاد السالب فی الهليّات البسيطة، إمّا في الحقيقيّ، فسلب الذّات في نفسها، وإما في المشهوريّ، فسلب الوجود على الإطلاق. وصيّورهما أيضاً بآخرة واحد بحسب المحكّي عنه. فأمّا إثبات مفهوم ما للذّات، أيّ مفهوم كان، من جوهريّات الماهيّة، أو من عرضيّاتها، فمن حيّز «هل» المركّب، أعني هل الشّيء شيء، والمحكّي عنه ثبوت شيء لشيء، و فی السّلب سلب شيء عن شيء.

فإذن، الوجود هو شرح نفس الذّات المتقرّرة، والعدم، وهو سلب الوجود، شرح بطلان الذّات الموهومة وليسيّتها، ومفهومة ليس هناك شيء لا أنّ هناك أمراً مفهومه الليس».[1]

میرداماد همان‌طور که از کلماتش ظاهر می‌شود، بلکه مکرراً تصریح نموده است، وجود را امری زائد بر ماهیت در اعیان نمی‌داند؛ بلکه وجود هر

---

۱. القبسات: ۳۷ و ۳۸.

شیء، نفس تحقق خارجی یا ذهنی آن شیء می‌باشد. ما در این جهت با ایشان موافقیم، ولی این‌که می‌گوید: «وجود حقیقی ماوراء مفهوم مصدری ندارد و امری اعتباری و انتزاعی صرف است». مورد اشکال ماست.

آن‌طور نیست که مفهوم وجود حاکی از نفس مفهوم ماهیات و جوهریات ذات ماهیت باشد؛ بلکه وجود حکایت از تحقق و ثبوت خارجی ماهیت، و آنچه حاکی از نفس ذات و جوهر ماهیت است، می‌نماید. همان نفس ذات ماهیت است که «التعریف للماهیة و بالماهیة».

«وإن قال قائلٌ: «إنّ الوجود یحکي عن تقرر الماهیه بحسب الخارج». به این معنا که وجود حاکی از تحقق و ثبوت ماهیت است و این‌که تحقق از برای نفس ذات، وجود بالذات و از برای ماهیت، بالعرض است، قول حقی است؛ کما این‌که حکایت ماهیت از وجود نیز به این نحو است. وقتی می‌گوییم انسان تحقق دارد، مفهوم انسان و ماهیت حاکی از آن است که مفهوم انسان، مثلاً، در خارج، بلکه در جمیع اطوار تحقق، دلالت دارد بر ثبوت و تحقق نفس ماهیت انسان؛ چه آن‌که حکایت ماهیت از نفس ذات ماهیت، فقط در مقام حمل اوّلی است، ولی در حمل شایع ماهیت، مرآت تحقق و خارجیت وجود است، که تحقق اولاً خاص وجود می‌باشد و ماهیت بالعرض تحقق دارد، و حکایت از مصداقی غیر از وجود ندارد.

مفهوم وجود در مقام صدق بر ماهیت، حکایت از تحقق خارجی ماهیت و خروج ماهیت از مقام استواء نسبت به وجود و عدم می‌نماید.

ماهیت بعد از مجعولیت، مستحق حمل موجود می‌شود، و این خود بدیهی است که نفس سنخ ماهیت منشأ انتزاع وجود نمی‌شود، بلکه باید امری زائد بر اصل تقرر ذاتیات شیء عاید ماهیت گردد تا موجود شود.

بدیهی است نفس ذات ماهیت بالذات نه موجود است و نه معدوم. پس

سنخ ماهیت، نقیض عدم نیست و آن‌چه بالذات نقیض عدم است، وجود است. چه، آن‌که ماهیت متسبه به جاعل اگر حیثیتی از سنخ ماهیت کسب نماید، حال خود ماهیت را دارد. بنابراین صادر از جاعل نفس وجود است.

میرداماد مانند سایر قائلان به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود در قواعد عقلی به حسب واقع تخصیص قائل شده است، اگر چه خود به این مطلب اقرار ندارد و یا توجه به این اشکال ننموده است. از جمله آن‌که در حق تعالی ماهیت قائل نمی‌باشد؛ چنان‌که در این رساله می‌فرماید: «أنّ الواجب، جلّ شأنه، ليست له ماهيّة كليّة أصلاً، لا الماهيّة الكليّة الجنسيّة و لا الماهيّة الكليّة النّوعيّة»[1] و البته او را وجود صرف می‌داند و در ممکنات ماهیت را اصل دانسته، در حالتی که ادله طرفین دعوی قول به تفصیل را نفی می‌نماید. در قبسات می‌فرماید: «و بمثل ما استبان لك من السبيلين، يستبين أنّه إنّما تتصحّح المرتبة العقليّة للذّات العينيّة، إذا لم تكن الذات العينيّة، وجودها الأصيل فی متن الأعيان هو بعينه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي هي.

فأمّا إذا كانت مرتبة نفس الذّات بما هي هي، هي بعينها الوجود فی حاقّ الأعيان، كانت المرتبة العقليّة بحسب نفس ماهيّة الذّات الحقّة من حيث نفسها المرسلة، هي بعينها الوجود فی متن الخارج والتقرّر في حاقّ الأعيان. فالمرتبة العقليّة والهويّة العينيّة هناك واحد، على خلاف شاكلتهما، حيث يكون الوجود زائداً على الماهيّة. فهذان أصلان من أُمّهات الأُصول الّتي هي أركان علم ما فوق الطبيعة».[2]

منظور میرداماد «قدّس سرّه» از این عبارت، آن است که عقل هر ممکنی را منحل به دو جزء ترکیبی می‌نماید، که یکی از دو جزء،

---

۱. همین رساله، ص۲۷.

۲. القبسات، ۵۱.

معروض و دیگری عارض است؛ ولی عرض تحلیلی، عرضی است که منبعث از ذات معروض شود؛ بلکه مراد از عروض، لحوق یکی از دو جزء است بر دیگری به اعتبار ذهن.

ماهیت معروض و وجود عارض است. وجود در مرتبه ذات ماهیت ممکن اخذ نمی‌شود. بنابراین جهت موجودیت ممکن به حسب عقل، متأخر از جهت ماهیت و ذات آن می‌باشد.

ولی مرتبه موجودیت حقّ همان مرتبه ذات و تقرر آن حقیقت است و اختلاف جهت و ترکیب از جهت وجدان و فقدان در حقّ وجود ندارد.

حقیقت حق وجود صرف غیر محدود و غیر مقید به حدود عدمیه است، لذا وجود و علم و قدرت و اراده و آنچه که کمال از برای او محسوب شود، عین ذاتش می‌باشد.

سیدنا الاستاد می‌فرماید: اشکال بر میرداماد آن است که اگر تحقق خارجی وجود مستلزم محال باشد، باید حق تعالی نیز دارای ماهیتی باشد، مخالف با سنخ و حقیقت وجود و قول به سنخین و اصلین، با توحید وجودی سازش ندارد و ادله قائلان به اصالت و مانعان اصالت، قول به تفصیل را نفی می‌نماید.

علاوه بر آن‌که سنخیت بین علت و معلول، از اصول مسلّمه است، معلول و اثر وجود باید از سنخ وجود باشد، و علّیت حقّ اول، امری زائد بر ذات او نمی‌باشد، و معلول از لوازم خارجی غیر منفک علّت است، و صریح ذات حقّ، وجود محض و به صریح ذات، منشأ فیضان معلول است، و از علت افاضه می‌شود آنچه را که واجد است، نه آنچه را که فاقد است. بنابراین اصول اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از مسلّمات فلسفه است.[۱]

---

۱. ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۰ ـ ۴۷.

روش تحقیق

رساله تحقیق مفهوم وجود بر اساس یک نسخه خطی است که تاریخ آن مشخص نیست، ولی از رسم الخط آن می‌توان تخمین زد که حدود قرن دوازدهم یا اوائل قرن سیزدهم بوده باشد. این نسخه در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۲۱۲۴۴ از مجموعه نسخه‌های خطی اهدایی رهبر معظم انقلاب به آستان قدس رضوی می‌باشد.

همچنین نسخه چاپ سنگی آن در ضمن کتاب کلمات‌المحققین منتشر شده است و بین این نسخه با آنچه چاپ شده است، اختلاف بسیار اندکی وجود دارد که در ذیل آن اشاره شده است.

سید الحکماء ثالث المعلمین، جناب میرداماد، در ضمن متن به متون و تألیفات خود اشاره دارد که در حدّ وسع آنها را نشان داده‌ام. همچنین در برخی از موارد مطالبی که به نظر نیاز به توضیح بیشتر یا احیاناً قول خلافی از بزرگان این علم ـ چه قبل از خود و چه بعد از خودش ـ وجود دارد، آنها را برای آگاهی بیشتر و غنای مطلب ذکر کرده‌ام، و گاهی هم برای تأیید فرمایش او مطالبی را که از نظر مشرب با او مخالفت دارند، آورده‌ام.

اقرار داریم که این‌گونه تحقیقات خالی از نقص نمی‌باشد، ولی امید است محققان و دانشمندان، این حقیر را به سخره نگرفته و راه درست را تذکر داده تا بیشتر بهره‌بردار شود؛ چرا که هدف، احیاء آثار بزرگان و دانشمندان است تا ابعاد فکری آنان در جهات مختلف برای اهل فن آشکار گردد.

من افادات السيد الداماد في تحقيق
مفهوم الوجود
بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان كل ممكن سواء كان ازلياً او حادثاً يكون بالنظر الى ذاته لا شيئاً صرفاً فاذا حصل له الشيئية والكون الخارجي والحقيقة الخارجية المتأصل فلا يكون ثبوت شيء من تلك الامور في ذاته مع قطع عن الغير والا يلزم ان يكون واجباً بالذات وموجوداً بالذات فيلزم الانقلاب وهو محال بالبديهة اذا تمهد هذا فنقول لا شك ان السماء و الارض وغيرهما من الحقائق الخارجية لما لم يكن لها باعتبار ذاتها حقائق وامور خارجية فيكون جميعها اثر الجاعل في الخارج فقد تحقق اثر الجاعل في الخارج ولما لم يكن بين الحقائق الخارجية وبين وجوداتها الخارجية اثنينية خارجية لان الوجود الخارجي ليس امراً انضمامياً كالسواد والبياض على ما عرفت مشروحاً في صحف الحكمة فبقي احتمالان احدهما ان يكون اثر الجاعل الحقائق الخارجية والوجود يكون امراً انتزاعياً وزيادة الوجود على المهية في الذهن فقط على ما قال المحقق الفريد في التجريد بقوله وزيادته في التصور وقد بسطنا تحقيق ذلك وحققنا الامر في ذلك في زبر لنا حق التحقيق والبسط وثانيهما ان يكون اثر الجاعل نفس الوجودات الخارجية والمهيات يكون امراً انتزاعياً على عكس ما هو التحقيق وهذا الاحتمال باطل لان المفروض ان المهية امر انتزاعي والوجود الممكن امر متأصل وعلى هذا فللقائل ان يقول ان المهية التي تكون من الانتزاعيات لا يخلو من ان يكون شيئاً في الخارج فان كان شيئاً في الخارج يلزم ان يتحقق الاثنينية الخارجية بين المهية والوجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخارجي امراً انضمامياً وقد عرفت انه يلزم منها مفاسد كثيرة على ما ذكرنا في حاشية افق المبين وان كانت لا شيئاً في الخارج فيكون المهية من الامور العامة ليس لها تحصل في الخارج كالوحدة والكثرة والامكان وغيرها من الامور العامة وهي لا تكون داخلة تحت مقولة لان الداخل في المقولة لا يكون الا الاشياء المحصلة فيجب ان يكون الامور المحصلة تكون داخلة تحت المقولة هي الوجودات الخارجية دون المهيات فالوجود بالنسبة الى الوجودات الممكنة المتحققة في الخارج لا يخلو من ان يكون مشتركاً لفظياً او معنوياً والاول باطل على ما ثبت بالبرهان ان الوجود مشترك معنوي واذا كان الوجود مشتركاً معنوياً بين الوجودات المحصلة الخارجية فيكون للوجود مفهوم وهو ظاهر ومعبر عنه ايضاً وذلك المعبر عنه امر متحصل في الخارج كما هو المفروض وذلك الامر المتحصل لا يخلو من ان يكون كلياً طبيعياً موجوداً في الخارج او لا يكون كلياً طبيعياً بل يكون جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته وكل واحد منهما باطل اما الاول فلانه اذا كان كلياً طبيعياً

صفحه نخست از نسخه آستان قدس رضوی

افتاد آن شعاع بحسب ذات خود منقسم و متکثر نیست بلکه انقسام و تکثر بحقیقت آن زمین راست بدلیل آنکه اگر در زمین
را ملاحظه نکنند و ذات شعاع را با قطع نظر از محل اعتبار کنند هیچ انقسام و تکثر متصور نگردد و جواب مخالف و طالب
از این مقال معلوم شود پوشیده نیست که نور آفتاب بر لعل و فاذ و در واقع میشود و نور خورشید را بعینه بر حالت
او همان نور است بپذیرد هیئت و آن نور که بر نجاست افتاد نجس نشد و بواسطه عفونت محل هیچ نقصان با آن نور
راه نیافت و آن نور که بر لعل افتاد هیچ شرف وی نیفزود بلکه نور در هر دو محل بر حال و شرف خود است و نقص
و شرف که متوهم میگردد راجع بآن دو محل است و اگر آفتاب بر امور خسیسه نتافتی فیض او در نور بمعنی عام نبودی
بلکه ناقص بودی حکایت دانشمندی که بر طریقه اهل کلام بود با دیگری که بر طریقه صوفیه موحده و هر دو در مجلس
جمع شدند و مناظره در باب توحید میان ایشان واقع شد دانشمند اول گفت که بیزارم از آن خدایی که در سگ و گربه
ظهور کند و آن دیگر چنین گفت که بیزارم از آن خدایی که در سگ و گربه ظهور نکند حاضران مجلس جزم کردند که یکی از آن دو
دانشمند کافر شدند بعضی از بزرگان معنی ایشان را چنین توجیه کرده اند که دانشمند اول اعتقاد کرده بود که سگ و
گربه در غایت خست و ملابست و مخالطه با ایشان نقصان تمام باشد پس مقصود وی از آن سخن این است که بیزارم از
آن خدایی که ناقص باشد و دانشمند دوم اعتقاد کرده بود که در ملابسه هیچ نقصان نیست بر آن طریق که در آفتاب
گفته شد و اگر در سگ و گربه ظهور نکند فیض وجود خود جل جلاله عام نباشد بلکه ناقص باشد پس مقصود وی نیز
عام نباشد همین است که بیزارم از آن خدایی که ناقص باشد و شکی نیست که ناقص خدایی را نشاید پس بیزاری ایشان
از خدای نباشد و کفر هیچ یک لازم نباید والسلام

صفحه انجام نسخه آستان قدس رضوی

[أثر الجاعل الحقائق الخارجية و الوجود أمرٌ إنتزاعيٌّ]

إعلم؛ أنّ كلّ ممكن، سواء أكان أزليّاً أم حادثاً،[1] يكون بالنّظر إلى ذاته لا شيئاً صرفاً، فإذا حصلت له الشّيئيّة والكون الخارجيّ والحقيقة الخارجيّة المتأصّل، فلا يكون ثبوت شيء من تلك الأُمور في ذاته مع قطع عن الغير، وإلّا يلزم أن يكون واجباً بالذّات وموجوداً بالذّات، فيلزم الانقلاب، وهو محال بالبديهة.[2]

---

١. يعني وجوداً أو ماهية.

٢. واستدلّ به صدر الحكماء والمتألّهين بعد تمهيد مقدمتين، بأنّ كلّ ممكن سواء سمّى بالوجود أم المهية لا يكون نفس ذاته من حيث هى، بحيث يصحّ انتزاع الوجود والموجودية عنها، وإلّا لكان واجباً، لما مرّآنفاً، فهو حين الوجود،إمّا أن لا يكتسب من الفاعل الموجد حيثية مصحّحة لانتزاع الوجود عنه، أو يكتسب تلك الحيثية عنه، فإن لا يكتسب، فقد بقى على ما كان عليه فى نفسه من عدم صلاحيته لانتزاع الوجود عنه، فلم يصر موجوداً بعدُ بالضرورة، هذا خلف. وإن اكتسب من الفاعل تلك الحيثية، فنقول: هذه الحيثية ليست من نفس ذاته من حيث هى وإلّا لكان واجباً، لما مرّ فى المقدمة، ولهذا صرّح العلاّمة الدواني ـ فى حواشيه القديمة على التجريد ـ بأنّ مبدع انتزاع الوجود فى الممكن، ذاته من حيث هى مكتسبه من الفاعل، وفى الواجب ذاته بذاته، فلا بدّأن يكون غير نفس ذاته، ولا يمكن أن يكون ذلك الغير أمراً انتزاعياً، وإلّا لاحتاج إلى مبدأ موجود مصحّح لانتزاعه، فإنّ الأمر الاعتبارى لا يكون نفس أمرىّ إلّا إذا كان له مبدأ موجود فى الخارج، بل لا معنى لنفس أمريّته إلّا كونه ذا مبدأ موجود على ما صرّحوا به، وذلك المبدأ لا يكون نفس ذاته من حيث ذاته، و إلّا لكان الممكن بنفس ذاته إنتزاع الموجودية، فيكون واجباً

إذا تمهّد[1] هذا، فنقول: لا شكّ أنّ السّماء والأرض وغيرهما، من الحقائق الخارجيّة، لمّا لم يكن لها باعتبار ذاتها حقائق وأُمور[2] خارجيّة، فيكون جميعها أثر الجاعل في الخارج، فقد تحقّق أثر الجاعل في الخارج.

ولمّا لم يكن بين الحقائق الخارجيّة وبين وجوداتها الخارجيّة إثنينيّة خارجيّة؛ لأنّ الوجود الخارجيّ ليس أمراً انضماميّاً، كالسّواد والبياض، على ما عرفتَ مشروحاً في صُحُفنا الحكميّة،[3] فبقى احتمالان:

أحدهما: أن يكون أثر الجاعل الحقائق الخارجيّة، والوجود يكون أمراً انتزاعيّاً، وزيادة الوجود على الماهيّة في الذّهن فقط، على ما قال المحقق الفريد في «التجريد»[4] بقوله: «و زيادته في التّصوّر».[5] وقد بسطنا تحقيق ذلك

بالذّات. (صدر الدّين محمّد بن قوام الشيرازي، مجموعه الرسائل التسعه، الطهران، ۱۳۰۲ق، ص۱۳۴ وأيضاً في الشواهد الربوبيه ص۷۶ و الأسفار العقليه الأربعه: ۱ / ۲۵۰).

۱. ممهّد: «آ».

۲. أموراً: «س».

۳. مثل كتابه الأفق المبين، راجع إليه في ص ۲۷۴ من جزء الثاني من مجموعه مصنفات المحقق الداماد من منشورات مجمع الآثار والمفاخر الثقافيه.

۴. الخواجه نصير الدين الطوسى، تجريد الإعتقاد، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ۱۴۰۷ق، ص۱۰۶. باب زياده الوجود على الماهية في التصور.

۵. في الأصل: فزيادته في التصور. قال شارح العلّامه فيه: هذا نتيجة ما تقدّم، وهو أنّ قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي إنّما يعقل في الذّهن والتّصور لا في الوجود الخارجي، لاستحالة تحقق ماهية من الماهيات في الأعيان، منفكة عن الوجود، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه، بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتّصور، لا في الأعيان، وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل. (حسن بن يوسف المطهر الحلي، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، قم، جماعه المدرسين للحوزه العلميه، ۱۴۱۳ق، ص۲۷).

وقال المحقق اللاهيجي: فزيادته فى التصور، إشارة إلى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الأول، أى لمّا كان الوجود إنّما

وحقّقنا الأمر في ذلك في مزبوراتنا[١] حقّ التّحقيق والبسط.[٢]

يقوم بالماهية من حيث هى لا من حيث هى موجودة، ولا من حيث هى معدومة، وهذه الحيثية أعنى العراء عن الوجود والعدم، إنّما تثبت للماهية فى العقل لا فى الخارج، ضرورة كونها فى الخارج غير منفكة عن أحدهما أصلاً، فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها إنّما يكون فى التصور لا فى الخارج، ليلزم من كون الوجود فى الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال، بل الوجود ليس إلّا فى الذهن، وكونه فى الذهن وجود له، زائد عليه، لكن فى الذهن أيضاً. (الفياض اللاهيجي، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، إصفهان، منشورات المهدوي، بي.تا، ج١ ص٣٦).

وقال صدر الحكماء والمحققين في جواب «من قال: إنّ الوجود عرض محتجّاً بأن الوجود المعلول له موضوع وكل عرض، فإنّه متقوم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود، فإنّ وجود الإنسان متقوم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان، ثم يعرض له الإضافة من خارج، انتهى.»: فإنّ ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة أنّ الوجود بالقياس إلى الماهية، ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، بل هما واحد في الأعيان، وكذا في الأذهان. (صدر الدين محمد قوام الشيرازي(صدر المتألهين) الشواهد الربوبيه فى المناهج السلوكيه، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠ش، ص٩). وقال الحكيم السبزواري: «كذا في الأذهان» أي في حاق الذّهن أيضاً هما واحد، والتعدّد بتحليله وتعمّله، ولهذا أفضل ـ العبارات في هذا المقام عبارة أفضل المحققين نصير الدين الطوسي «قدّس سرّه» في التجريد «فزيادته في التصور»، حيث لم يقل في الذّهن. (الحكيم السبزواري، التعليقات على الشواهد الربوبيه، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠ش، ص٣٩٣).

١. أنظر الأفق المبين من جزء الثاني من مجموعه مصنفات المير الداماد الفصل الثاني من المسافة الأولى من الصرحة الأولى.

٢. حيث قال في القبسات: فالصحيح: صار الإنسان فوجد؛ لست أقول: صار الإنسان إنساناً، فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الإيتلافية المستدعية بمفهومها صائراً و مصيراً إليه. بل أقول:صار الإنسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم إلّا صائراً فقط، أى بتجوهر جوهر ذاته وتقرّر سنخ حقيقته، فوجد، أى انتزعت عنه الموجودية المصدرية؛ لأنّها أوّل ما ينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقرّرة، من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة، إذ ليس يحكى بها إلّا عن نفس الذات الواقع جوهرها فى ظرف تلك الموجودية. فمرتبة الموجودية المنتزعة المتأخّرة حكاية عن مرتبة العقليّة الواقعة المتقدّمة، وتابعة لنفس

وثانيهما: أن يكون أثر الجاعل نفس الوجودات الخارجيّة، والماهيّات تكون أمراً انتزاعيّاً، على عكس ما هو التّحقيق. وهذا الاحتمال باطل؛[1] لأنّ

تلك المرتبة المستتبعة إيّاها. وملاك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية، عارضاً من عوارض الماهية، لا عين جوهرها، ولا جوهريّاً من جوهرياتها، وميزانه ومعياره، بل مرجعه وصيّوره ومآله ومعاده، هو كون الماهية غير متقرّرة بنفسها، بل من تلقاء جاعل فاعل مبدع مفيض، يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض جوهرها. ثمّ لوازم الماهية من حيث جوهرها إنّما علّتها ومبدأها نفس جوهر الماهيّة في مرتبة التقرّر والفعليّة، قبل مرتبة الموجوديّة المنتزعة أخيراً. (المحقق الداماد، القبسات، الطهران، منشورات الجامعه الطهران، ۱۳۶۷ش، ص۵۱ ـ ۵۲). وفي توضيح «عارضاً من عوارض الماهيه»، قال: يشير به إلى زيادة الوجود على الممكنات، حيث إنّها ليست مطابقة صدقه عليها، ومغاير حمله بذواتها، وذلك بخلاف ما عليه نسبة الوجود المطلق إلى ذاته تعالى، حيث إنّ مصداق حمله عليه ذاته بذاته، فلا يكون زائداً على ذاته. (السيد أحمد بن زين العابدين العلوي، شرح كتاب القبسات، الطهران، مؤسسه مطالعات الإسلاميه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۶).

۱. هذا على مشرب الإشراقين وفي الحكمه المتعاليه على ما هو التحقيق بأنّ المجعول نحواً من أنحاء الوجود بالجعل البسيط، و ليس المجعول نفس الماهية، مع قطع النظر عن وجودها، كما ذهب إليه الإشراقيون، ولا صيرورة الماهية موجودة، كما ذهب إليه المشاءون أصحاب المعلم الأول؛ لأنّ الوجود هو الواقع بالذّات دون الماهية؛ لأنها واقعة بالعرض، وأقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة: أحدها: إنّه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كون الجاعل مقوّماً لها في حدّ نفسها، فيتقدّم عليها تقدّم الذّاتي على ذي الذّاتي مع قطع النّظر عن الوجود، فيلزم أن لا يمكن تصوّر ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها، وليس كذلك، فإنّا قد نتصوّر كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم أنها بعد حاصلة أم لا، فضلاً عن حصول فاعلها، وفي الماهيات الحاصلة ما نتصورها ونأخذها من حيث هي هي، وهي في هذا الاعتبار ليست إلّا هي، فلو كانت هي في حدّ نفسها مفتقرة إلى العلّة، لم يمكن أخذها من حيث هي هي، فإذن أثر الجاعل شيء آخر.

والثاني: إنّ الماهية لو كانت في حدّ ذاتها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأولي الذّاتي لا بالحمل المتعارف فقط.

والثالث: إنّ كل ماهية، فهي تأبى عن كثرة التشخصات، ويمتنع أن يكون التشخص من لوازم الماهية، كالوجود، فلو كانت مجعولة وكانت متعددة الحصول في ضمن أفرادها، فلا يخلو إمّا أن يتعدّد الجعل فيها أو لا. والأول، مستحيل؛ إذ لا تعدّد في صرف الشيء، بل هي لا

المفروض أنّ الماهيّة أمر انتزاعيّ والوجود الممكن أمر متأصّل.

واحدة ولا كثيرة، فكيف يتكرّر جعلها في ذاتها. وأمّا الثاني، فأيها كانت مجعولة واحدة منها أو كلّها بجعل واحد. ففي الأول، يلزم الترجيح من غير مرجح؛ لأنّ نسبتها إلى الجميع واحدة. وفي الثاني، يلزم خلاف المفروض أو التناقض.

والرابع: إذا كانت الجاعلية والمجعولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود، لكان المجعول من لوازم ماهية الجاعل، ولوازم الماهيات أُمور اعتبارية عندهم، فيلزم عليهم أن يكون الجواهر والأعراض كلّها ـ إلّا المجعول الأول ـ أُموراً اعتبارية.

والخامس: إنّ تشخص الماهية ليس عين الماهية، فهو بأمر زائد عليها، عارض لها، وعند القوم أنّ الشّيء ما لم يتشخص لم يوجد، والمحقّقون منهم على أنّ التّشخّص بنفس الوجود؛ لأنّ الطبيعة الكليّة نسبة جميع أشخاصها إليها واحدة، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة، فالمجعول بالذات إذن ليس نفس الماهية، بل الشخص، أو هي مع حيثية التعيّن، أو الوجود، أو ما شئت فسِمهُ، فانفسخ الفرض. (راجع الشواهد الربوبيه، ص٧١ ـ ٧٢).

[الدليل على أنّ الماهيّة لا يكون أمراً إنتزاعيّاً]

وعلى هذا، فلقائل أن يقول: إنّ الماهيّة الّتي تكون من الانتزاعيّات لا يخلو من أن يكون شيئاً في الخارج، فإن كان شيئاً في الخارج يلزم أن يتحقّق الإثنينيّة الخارجيّة بين الماهيّة والوجود الخارجيّ، فيلزم أن يكون الوجود الخارجيّ أمراً انضماميّاً، وقد عرفت أنّه تلزم منها مفاسد كثيرة، على ما ذكرنا في حاشية «الأفق المبين».[1]

وإن كانت لا شيئاً في الخارج، فتكون الماهيّة من الأُمور العامّة، ليس لها تحصّل في الخارج، كالوحدة والكثرة والإمكان وغيرها من الأُمور العامّة، و هي لا تكون داخلة تحت المقولة؛ لأنّ الداخل في المقوله لا يكون إلّا الأشياء المحصّلة، فبقي أن تكون الأُمور المحصّلة داخلة تحت المقولة، هي الموجودات الخارجيّة دون الماهيّات.

---

١. لم نعثر عليه من الأفق المبين المطبوع، وعلى قول مصحح الكتاب، هذا المطبوع ناقص، لأنّ النسخ الّتي توجدها كلّها غير تامّ.

[إشتراك معنوى الوجود]

فالوجود بالنّسبة إلى الوجودات الممكنة المتحقّقة في الخارج، لا يخلو من أن يكون لفظيّاً أو معنويّاً. والأوّل باطل، [بناء][1] على ما ثبت بالبرهان، أنّ الوجود مشترك معنويّ. وإذا كان الوجود مشتركاً معنويّاً بين الوجودات المحصّلة الخارجيّة، فيكون للوجود مفهوم، وهو ظاهر، ومعبّر عنه أيضاً. وذلك المعبّر عنه أمر متحصّل في الخارج، كما هو المفروض. وذلك الأمر المتحصّل لا يخلو من أن يكون كليّاً طبيعيّاً موجوداً في الخارج، أو لا يكون كليّاً طبيعيّاً، بل يكون جزئيّاً حقيقيّاً متشخّصاً بذاته. وكلّ واحد منهما باطلٌ.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه إذا كان كليّاً طبيعيّاً، فلا بدّ أن يكون جنساً طبيعيّاً، أو نوعاً طبيعيّاً. وكلاهما باطل؛ لأنّه يلزم أن يكون الوجود جزءاً جنسيّاً بالقياس إلى الممكن، أو تمام ماهيّة الممكن. فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً؛ لأنّ نسبة الوجود إلى الممكن نسبة إمكانيّة،[2] ونسبة الجنس إلى ما هو جنس له،

---

١. بين المعقوفين في «س».

٢. نسبة الوجود إلى الماهية بنسبة العرض إلى الموضوع فاسدٌ، من أنّه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود، وأنّ الوجود ليس إلّا كون الشيء، لا كون شيء لشيء، كالعرض لموضوعه، أو كالصورة لمادّتها. ووجود العرض في نفسه، وإن كان عين وجوده

ونسبة النّوع إلى ما هو نوع له، نسبة الذّاتيّ[١] إلى ذي الذّاتيّ.[٢] ولا شكّ أنّ نسبة الذّاتيّ إلى ذي الذّات ليست نسبة إمكانية، كما لا يخفى على المتتبّع، فيلزم أن تكون نسبة الوجود إذا كانت ذاتياً للممكن، نسبة غير إمكانيّة، والنّسبة غير الإمكانيّة قاطعة للاحتياج إلى العلّة، فيلزم أن يكون ثبوت الوجود للممكن غير محتاج إلي العلّه، فيلزم انقلاب الماهيّة.[٣]

لموضوعه، لكن ليس بعينه وجود موضوعه، بخلاف الوجود، فإنّه نفس وجود الماهية فيما له ماهية. فكما أنّ الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان و في الزمان، و بين كون العرض في الموضوع. فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع، و بين وجود الموضوع، فإنّ الوجود في الأوّل غير وجود الموضوع، وفي الثّاني عينه.

فالوجودات حقائق متأصّلة، والماهيات هي الأعيان الثابتة الّتي ما شمت رائحة الوجود أصلاً. وليست الوجودات إلّا أشعة وأضواء للنّور الحقيقي والوجود القيومي ـ جلت كبرياؤه، ـ إلّا أنّ لكلّ منها نعوتاً ذاتية ومعان عقلية هي المسماة بالماهيات. (صدر المتألهين، المشاعر، الطهران، الطهورى، ١٣٦٣ش، ص٦٣ ـ ٦٥ ملخصاً).

١ كالإنسانيه أو الحيوانيه.

٢. كالإنسان أو الحيون.

٣. إن كان المراد من هذا الانقلاب هو أن تصير صورة مصورة بصورة أُخرى مع حفظ الصورتين معاً، هو غلط فاحش. والصحيح ما قال المحقق السبزواري في منظومته بهذا القول: صورة بصورة، أي إلى صورة لا تنقلب؛ لأنّه انقلاب الماهية. وإنّما على الهيولى الانحفاظ بين الصورتين منسحب، أي جار؛ لأنّ الصورة المنقلب منها منحفظة عند ورود الصورة المنقلب إليها، فإذا قلنا: «الماء صار هواء» ليس المراد أنّ الصورة المائية بما هي صورة مائية صارت مصورة بالصورة الهوائية؛ لأنّه انقلاب في الحقيقة، بل المراد أنّ المادّة الّتي كانت متلبسة في الزّمان الأوّل بالصّورة المائيّة انخلعت عنها الصّورة المائيّة، ولبست الصّورة الهوائية في الزّمان الثّاني، وكذا إذا صار الأبيض أسود، لا يصير البياض سواداً، بل الموضوع له خلع ولبس كما ذكر. (الحكيم السبزواري، شرح المنظومة، الطهران، نشر ناب، ١٣٦٩ ـ ١٣٧٩ش، ج٥ص٣٤٥).

[الدليل على بطلان قدم العالم بجميع أجزائه]

وأيضاً، كلّ أمر تكون نسبة الوجود إليه ضروريّة ذاتيّة، يلزم أن يكون أزليّاً وسرمديّاً؛ كما أنّ القدم إذا كان ضروريّاً ذاتيّاً لأمر، يلزم أن يكون أزليّاً وسرمديّاً، كالممتنع بالذّات، فإنّ عدمه لمّا كان ضروريّاً ذاتيّاً له، يكون أزليّاً وسرمديّاً. فيلزم أن يكون جميع الموجودات المتحققة في الخارج أزليّاً وسرمديّاً، ولم يتحقق وجود حادث أصلاً، فيلزم قدم العالم بجميع أجزائه، وهو باطل اتّفاقاً و بديهة.[1]

ولا يجوز أن يكون الوجود نوعاً طبيعيّاً، وإلّا يلزم أن يكون تابعاً تحت جنس، والحال أنّ الوجود ليس له جنس؛ لأنّه لا أعمّ من الوجود،[2] فبقى أن يكون الوجود إذا كان كليّاً طبيعيّاً يكون جنساً عالياً يندرج تحته جميع

---

١. نعم، كما قال قدّس سرّه آنفاً، من أنّ كلّ أمر تكون نسبة الوجود إليه ضروريّة ذاتيّة، يلزم أن يكون أزليّاً وسرمديّاً، فإن كان جميع الموجودات المتحققة الخارجية بشرط أن يكون وجودها ضرورية ذاتية في العين، فتكون أزلياً وسرمدياً، و لكن غير ذلك عند التحقيق.

٢. لكونه أعم الأشياء لا جنس له، فلا فصل له، فلا حدّ له. وأيضاً هو أعم الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية، وبنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل، حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر.

الوجودات الممكنة، سواء أكانت الوجودات وجودات جوهريّة أم عرضيّة، لأنّه لا أعمّ من الوجود، ليصير الوجود جنساً سافلاً بالقياس إليه، فيكون الوجود جنس الأجناس، فيلزم أن لا يكون الجنس العالي إلّا واحداً، إذ يكون جميع الأشياء المحصّلة داخلة تحت جنس واحد، فيلزم أن يكون جميع الأشياء المحصّلة، كأنواع الجواهر وأجناس الأعراض وأنواعها، داخلة تحت جنس واحد، فيلزم أن لا تتحصّل المقولات المتباينة بالجنس، والحال أنّ الجنس العالي إمّا اثنان، وهو الجوهر والعرض، أو عشرة، كما هو المشهور.

وأيضاً، لمّا كان الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً معنويّاً، و لا يكون لمفهوم الواحد إلّا المعبّر عنه الواحد، لا المتعدّد؛ فإذا كان المعبّر عنه بذلك المفهوم الواحد واحداً، فيلزم أن يتحقّق ذلك المعبّر عنه الواحد أينما ينتزع ذلك المفهوم الواحد، ولا شكّ أنّ ذلك المفهوم الواحد ينتزع من الواجب، جلّ شأنه.

وأيضاً، المفروض أنّ المعبّر عنه بذلك المفهوم الواحد هو الجنس الطبيعيّ،[1] فيلزم أن يتحقق ذلك الجنس الطبيعيّ في الواجب، جلّ شأنه. وهو أيضاً باطل؛ لأنّه قد ثبت بالبرهان أنّ الواجب، جلّ شأنه، ليست له ماهيّة كليّة أصلاً، لا الماهيّة الكليّة الجنسيّة، ولا الماهيّة الكليّة النّوعيّة.[2]

وأمّا الثّاني، وهو أن لا يكون المعبّر عنه بمفهوم الوجود كليّاً، بل يكون جزئيّاً حقيقيّاً متشخّصاً بذاته، فهو باطل ـ أيضاً ـ من وجوه:

الأوّل: إنّ كلّ أمر يكون تشخّصه بذاته، يجب أن يكون تشخّصه عين ذاته، لا معلول ذاته، وإلّا يلزم أن يكون الشّيء علّة لتشخّصه؛ وذلك باطل؛ لأنّ علّة التّشخّص يجب أن تكون متشخّصة في مرتبة العلّية، فلا بدّ من

---

١. لا نسلّمه؛ لأنّ الوحدة والوجود طبيعة واحدة، فضلاً عن أن يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود أمراً واحداً، وإن كان مفهوم الواحد غير مفهوم الوجود. (راجع إلى الحاشية على إلهيات الشفاء لصدر الدين الشيرازي، طبع منشورات بيدار، ص٩٣).

٢. لأنّه ماهيته عين إنيته، لا خلاف فيه.

تشخّص سابق على المعلول. فذلك التّشخّص السّابق إن كان عين اللّاحق فيلزم[1] الدّور أو غيره، فننقل الكلام إليه، وهكذا، فيلزم الدّور أو التّسلسل؛ ولا جزء ذاته، وإلّا يلزم أن يكون ذلك الجزء متشخّصاً بذاته، لا الشّيء الّذي يكون ذلك الجزء جزءاً منه. فيكون ذلك الشّيء مركّباً من جزءين: أحدهما: متشخّص بذاته. والآخر: غير متشخّص بذاته.

١. يلزم: «س».

[عدم الجواز بأن يكون شّيء من الممكن يكون التشخّص عين ذاته]

وعلى أيّ تقدير، فنقول: لا يجوز أن يكون شيء من الممكن بحيث يكون التشخّص عين ذاته؛ لأنّ كلّ أمر يكون التّشخّص عين ذاته، يكون الوجود أيضاً عين ذاته؛ لأنّ الشّيء اذا كان متعيّناً بذاته، يكون أمراً متحصّلاً كمال التّحصّل في مرتبة ذاته؛ لأنّه لا تحصّل أتمّ من التّحصّل التّعيّنى. وإذا كان الشّيء له كمال التّحصّل في مرتبة الذّات يكون له الوجود، [أيضاً في مرتبه الذات][1] وكلّ أمر يكون له الوجود والتّعيّن فى مرتبة الذّات بالبديهه، يكون واجب الوجود بالذات؛ لأنّ نسبة الوجود والتّعيّن إليه حينئذ تكون مثل نسبة الإنسانيّة إلى الإنسان، ولهذا تكون عينيّة التّشخّص وعينيّة الوجود من خواصّ الواجب، جلّ شأنه.

الثّانى: إنّه إذا لم تكن الماهيّات أُموراً متحصّلة في الخارج، بل تكون من الانتزاعيّات فقط، كالأُمور العامّة، وتكون المتحصّلات الخارجيّة منحصرة في الوجودات المتشخّصة بذاته، فيلزم أن لا يكون الكلّيّ الطّبيعيّ موجوداً في الخارج؛ لأنّ المفروض أنّ الأُمور المتحصّلة في الخارج منحصرة في الأُمور المتشخّصة بذاته.

---

١. ليس في «س».

[الدليل على عدم تحصّل الكلّى الطبيعىّ فى الخارج]

والكلّيّ الطّبيعيّ ليس متشخّصاً بذاته، فلا يكون الكلّـيّ الطبيعـيّ موجـوداً فـي الخارج أصلاً،[1] فيلزم أن يـسقط مطلـب «مـا»، وينحـصر المطلـب فـي مطلـب

١. وقال في القبسات: «الشّيء الطبيعيّ» موجود، من دون أن تكون الطبيعة المرسلة لا بشرط شيء المعبّر عنها بـ «الكلّي الطبيعيّ» موجودة بعين ذلك الوجود. (ص١٤٨). وقال شارحهقدس‌سره: لا خفاء عليك في أنّ ظاهر هذه العبارة (الشيء ما لم يتشخص لم يوجد) وعكسها أن يكون بين التشخّص والوجود تلازم بمعنى عدم إنفكاك أحدهما عن الآخر في الهوية الشخصية سواء أكانا أمراً واحداً ـ على ما عليه معشر الحكماء المتألّهين ـ كالشيخين وغيرهما أو لا، كما عليه المتأخّرون. ثمّ إنّ الشريف المحقّق جعل هذا القول برهاناً على انتفاء الوجود الكلّي الطبيعي في الأعيان في حواشيه على المحاكمات، ظنّاً منه أنّه شيء، فلو كان موجوداً لكان متشخّصاً، فلا يكون كلّياً، والأستاذ المصنّفقدس‌سره قد أورد هذا القول في مقام الإيراد، بأنّه لا يجامع ما عليه المتألّهون من الحكماء من وجوده في الأعيان. ثمّ أجاب عنه بأنّ المراد من المتشخّص ما يكون متشخّصاً، أو متّحداً معه، والكلّي الطبيعي الموجود في الأعيان متشخّص بالمعنى الثّاني لا الأوّل، فلا يلزم أن يكون شخصاً. (شرح كتاب القبسات: ٣٦٠).

وقال صدر الحكماء والمتألهين: معنى وجود الكلي الطبيعي، أي الماهية من حيث هي هي في الخارج ـ لا كما هو المشهور من الحكماء ـ أنها موصوفة بالوجود، بمعنى أنّ الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها، و لا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها أنها غير موجودة بوجود الشخص أصلاً.

«من»، والحال أنّ القوم قاطبة جعلوا أمّهات المطالب أربعة: مطلب «ما» الشّارحة، ومطلب «هل» البسيطة، و مطلب «ما» الحقيقة، ومطلب «هل» المركّبة، على ما حقّق في مقامه.[1]

فالمذهب المنصور أنّ الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخص بنفسه، والماهية تنتزع من نفسه، والعرضي ينتزع من وجود متعلّق به. (الشواهد الربوبيه:۱۳۳).

۱. وقال الحكيم السبزواري في المنظومة:

أس المطالب ثلاثة علم	مطلب ما مطلب هل مطلب لم
فما هو الشارح والحقيقي	و ذو اشتباك مع هل أنيق
و هل بسيطا ومركبا ثبت	لمية ثبوتاً إثباتاً حوت

أس المطالب ثلاثة علم، وكلّ منها إثنان، فالكلّ ستة، أوّلها مطلب ما، وثانيها مطلب هل، وثالثها مطلب لم. «فما» قسمان: أحدهما هو الشارح، وثانيهما هو الحقيقي. فيطلب بما الشارحة أولاً شرح مفهوم اللفظ مثل ما الخلاء وما العنقاء، وبما الحقيقية تعقل ماهيته النفس الأمرية، مثل ما الحركة وما المكان، و لذا يقال التعريف للماهية وبالماهية. وذو اشتباك مع هل أنيق، أي ما وهل ذوا ترتيب حسن. فكما أشرنا ما الشارحة مقدمة على هل البسيطة، بل على الكلّ، إذ لا بدّ أن يفهم مدلول اللفظ أوّلاً. ثم هل البسيطة مقدمة على ما الحقيقة؛ إذ الوجود مقدم بالحقيقة على الماهية، وما لا وجود له لا ماهية له، والحكيم يبحث عن الحقائق، وما لم يعتبر الوجود مع الماهية لا تستحق إطلاق لفظ الحقيقة، ولهذا فالوجود حقيقة كلّ ذي حقيقة. وبعدها هل المركبة، وإنّما كانت بعد؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وهل بسيطاً، إنّما يسمّى بسيطاً؛ لأنّ المطلوب به وجود الشيء، والوجود المطلق بسيط. ومركباً ثبت؛ لأنّ المطلوب به الوجود المقيّد، كالكتابة والضّحك ونحوهما للإنسان. والوجود المقيّد مركب من الوجود والقيد لمية. ثبوتاً إثباتاً حوت، أي يطلب بلم علّة الحكم والواسطة له. وهي قسمان: واسطة في الثبوت، وواسطة في الإثبات.

[الفرق بين المفهوم الواحد و المتعدد]

الثّالث: إنّ المفروض هو أنّ الأُمور المتحصّلة في الخارج، إنّما هـي الوجـودات المتكثّرة، فيكون كلّ واحد من تلك الوجودات معبّراً عنه بمفهوم الوجود الّـذي هو المشترك المعنوىّ، فيلزم أن يكون المفهوم واحداً، والمعبّر عنه متعدّداً، وقـد عرفت أنّ المفهوم الواحد لا يكون له إلّا المعبّـر عنـه الواحـد. فخـذ مـا آتينـاك، وإذهب إلى ما أريناك، وكن من الشّاكرين.[1]

---

١. وقد وقع الفراغ من تصحيحه والتعليق عليه في الثّامن عشر من شهر محرّم الحرام سنه ستّ وثلاثين وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبويه في دار الرّضوان مشهد الرّضوي عليه آلاف التحيه والثناء. والحمد لله وله الشّكر وإليه المستعان، بيد قليل البضاعة وكثير الإضاعة، هادي بن باقر رستكار مقدم الجوهري عفا الله عنهما من جميع أضلالهما وخطاياهما.